

## FRATERNITÀ' : PROBLEMATICITÀ' DI UN CONCETTO NEL MONDO CONTEMPORANEO di Dolores Merico

SAGGI

### 1. Un passo indietro per segnare un percorso

La fraternità, come ideale, nasce in un contesto religioso quale comunanza verso la propria condizione di mortali, creature di un unico creatore e tutti partecipi di un destino<sup>1</sup>.

All'origine religiosa, si aggiunge poi la necessità di trasformare questo essere fratelli per sorte in essere fratelli anche per scelta, per vocazione: ne sono un esempio gli ordini di frati, le confraternite, che in qualche modo simboleggiavano, nella tradizione cristiana, cattolica, nonché musulmana, proprio questo vincolo ulteriore tra credenti che non hanno in comune solo la sorte, ma sono vincolati da un patto di amore reciproco, di solidarietà reciproca.

Quando si parla di fratellanza ci si può anche riferire al legame di sangue che così prescinde da una dimensione religiosa o anche ad una dimensione di solidarietà in cui non necessariamente entra in campo la religione.

La storia degli ultimi duecento anni dimostra come siano nate delle fratellanze in ambiti diversi, per esempio penso a quelle su base operaia, su base patriottica o su base massonica, che sono tipi di fratellanza che nulla hanno a che vedere con uno spirito religioso nel senso tradizionale.

Persino i saluti fraterni che si scambiavano i movimenti operai, i compagni di lotta, erano animati da questo desiderio di afflato religioso, di partecipazione ad una battaglia che comunque era animata da una forma di redenzione in terra.

Ecco allora che si è attuato il trasferimento di alcuni principi religiosi<sup>2</sup> all'interno della dimensione storica e di quella politica.

La fraternità ovvero *fraternité*, insieme a *liberté* ed *égalité* sono notoriamente valori per i quali si è combattuto strenuamente durante la Rivoluzione Francese, momento storico in cui in particolare si esplicita la valenza politica della *fraternité*, che vuol essere lo specchio di una società di cittadini, di uomini liberi ed uguali, non più organizzata gerarchicamente.

Corre però l'obbligo di sottolineare quanto la concezione di *fraternité* propria del periodo rivoluzionario francese sia "esclusiva" nel senso che gli uomini della Rivoluzione si considerano l'un l'altro come fratelli, ma questo avviene solo nell'ambito del proprio gruppo, discriminando tutti gli altri ed arrivando, come nel caso dei giacobini, a servirsi della ghigliottina per abbattere gli ostacoli sulla via della libertà e del riconoscimento

dell'eguaglianza universale, sicchè la *fraternité* prenderà la strada del Terrore<sup>3</sup>.

Subito dopo la fine della rivoluzione, tutto ciò che stava in mezzo fra individuo e Stato -i cosiddetti corpi intermedi- viene decretato fuori legge, sancendo in questo modo la cancellazione di fatto della parola fraternità, sicchè l'individuo opera nella sfera del privato e lo Stato si occupa invece della sfera del pubblico.

Con la legge di Le Chapelier del 1791 infatti, il governo rivoluzionario sanciva l'illegalità di ogni «corporazione», cioè di ogni legame inscritto nella comunità e non liberamente costruito dall'individuo, stabilendo così che tra lo Stato e il cittadino non devono più avere spazio «corpi intermedi» della società -dall' associazionismo a tutte le altre espressioni della società civile organizzata- .

Ecco come Le Chapelier riassumeva il senso del famoso decreto del 14 giugno 1791 sulla soppressione delle «maitrises et jurandes»:

Il n'y a plus de corporations dans l'Etat; il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général. Il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt intermédiaire, de les séparer de la chose publique par un esprit de corporation.

Tra l'individuo e la nazione l'unico legame che restava in piedi era un ideale vincolo di *fraternité* quale cemento di un ancora altrettanto ideale Stato-nazione.

In tal modo la Francia, a differenza della più graduale vicenda inglese, combina nel 1789 le due tappe fondamentali del liberalismo e della democrazia, ovvero la critica dei privilegi e il rigetto dei «corpi intermedi», visti tutti come residui feudali.

Ne risulta che la principale caratteristica dello Stato francese dopo il 1789 non si rintraccia tanto negli aspetti economici -l'interventismo- o politici -le forme della sovranità-, quanto piuttosto nel compito che lo Stato si assegna, ovvero quello di «produrre la nazione», colmare il vuoto provocato dal crollo delle strutture corporative e trovare un sostituto all'antica concordia del corpo politico tradizionale<sup>4</sup>.

Lo Stato di diritto che i francesi dell'epoca rivoluzionaria intendono instaurare é essenzialmente uno Stato *protettore*: dei diritti, delle proprietà ed anche degli individui.

Alcuni elementi di solidarismo delle vecchie istituzioni corporative si ritroveranno nelle società di mutuo soccorso: lo spirito di fratellanza tenderà a orientarsi sempre più verso la *classe* e oltre il mestiere, escludendo la partecipazione e il controllo di coloro che non sono direttamente coinvolti nel lavoro produttivo, sicché crescerà nel

movimento operaio la tendenza a utilizzare le forme della sociabilità di antico regime per contenuti di tipo quasi sindacale.

Le società di soccorso operaie invece crescono, e «in un qualche momento tra il 1848 e i due decenni successivi la pseudofraternità universale si eclissa definitivamente di fronte alla solidarietà operaia»<sup>5</sup>

È in questo clima, nella Francia della Restaurazione, nella visione di Lamartine e di Louis Blanc, che il concetto di fraternità emerge per la prima volta, a confronto dell'interpretazione laica e conflittuale della rivoluzione francese di Michelet, come una categoria singolarmente contigua alla *fratellanza* cristiana.

L'Ottocento si è impossessato dell'ideale della libertà, ma ha cercato di attuarlo isolandolo, di fatto, da quelli di eguaglianza e fraternità.

Il passaggio o meglio la sostituzione del concetto di fratellanza con quello di solidarietà, ancor più controverso, è datato tra gli anni 30 e 50 dell'Ottocento ed ha come culla la Francia di Pierre Leroux, che allievo di Saint Simon, integrava il concetto cristiano di misericordia cui imputava aspetti di dovere, condiscendenza, unilateralità con l'elemento della "reciprocità".

Oggetto di studio, nel corso dell'Ottocento, dell'allora nuova scienza della sociologia, la solidarietà sembrava rappresentare quel connettivo che trascendeva ma allo stesso conservava la dimensione dello spirito comunitario, un legame sociale che fondava l'integrazione della società nel suo complesso, un fenomeno morale difficilmente definibile o misurabile, ma conoscibile solo attraverso lo studio dei suoi effetti sociali, le sue forme particolari domestiche, professionali, nazionali.

Il vincolo che deve legare gli appartenenti alla classe dei lavoratori, a partire dalla I Internazionale, viene ridefinito come *solidarietà*, intendendo con questo termine un rapporto *nella* classe.

Il significato che Marx attribuisce alla solidarietà è distante rispetto a quello di fraternità, coi suoi portati di universalismo: la solidarietà esprime in modo più adeguato della fraternità l'atteggiamento combattivo e strutturabile in organizzazioni sulle quali i proletari possono contare, fino a quando, all'interno di alcuni gruppi del movimento operaio si opera uno slittamento da un concetto di uguaglianza politica a un concetto di emancipazione sociale.

Intrecciandosi con l'eguaglianza, la solidarietà ha ampia diffusione nell'ambiente del movimento operaio del 1860 diventando norma di appartenenza e criterio di orientamento per l'azione collettiva per una riforma della società in senso egualitario.

Verso la fine dell'Ottocento l'idea di solidarietà diventa la base di programmi politici e riforme sociali, mentre nasce in Francia con Leon

Bourgeois e con Charles Gide, il "solidarismo" come via intermedia tra l'individualismo ed il socialismo.

Proprio con la rivoluzione industriale il dibattito sulla solidarietà conosce una nuova fase, con il prodursi di condizioni sociali che alimentano in vasti gruppi di popolazione la percezione dell'oppressione, la domanda di diritti comuni, la possibilità di mobilitazioni conflittuali; invece, intersecando il concetto di altruismo porta alla partecipazione alle sofferenze altrui e comportamenti operativi volti ad alleviarle.

Anche dalla parte del movimento operaio, ovunque, negli stessi anni, il principio della solidarietà agisce come principio di classe con percorsi strettamente intrecciati allo sviluppo industriale, al mercato del lavoro e ai suoi cicli, prima e dopo la crisi del 1907.

Il Novecento, attraverso il socialismo reale ha fatto proprio il concetto di eguaglianza, ancora una volta senza effettivi riferimenti agli altri due ideali di libertà e fraternità.

Eppure, alla vigilia della prima guerra mondiale alla solidarietà di classe si sostituisce fragorosamente la "solidarietà nazionale" –nazionalismo–, su cui i regimi totalitari costruiranno fra le due guerre la legittimazione di una più integrale regolazione sociale.

Ancora per questa via il termine verrà assumendo, nel corso del Novecento, accezioni sempre più distanti dalle formulazioni «razionali» di fine secolo e, in molti casi, al limite del *fondamentalismo*.

Dalle solidarietà primarie delle società pre-moderne in cui famiglia, sistemi di vicinato e comunità locali erano le principali risorse di solidarietà, con la modernità si è sviluppata una rete di protezione sociale istituzionalizzata: la solidarietà è diventata impersonale, egualitaria, obbligatoria e lo stesso aiuto è diventato diritto.

La solidarietà diventa dunque istituzione, articolando maggiormente i rapporti sociali, inoltre le iniziative solidaristiche hanno una natura associativa che le colloca in uno spazio intermedio tra la dimensione della comunità della quale si conserva il senso di appartenenza, la rilevanza delle relazioni faccia a faccia, l'impegno diretto, e quella della società di cui riflettono il carattere personale dell'adesione, la volontarietà dell'impegno e la democraticità della formazione delle decisioni e dell'attribuzione delle cariche.

In Gran Bretagna la solidarietà operaia fonda la legittimazione del *welfare state*, mentre in paesi come la Francia o la Germania, «la rete di protezione assicurativa si è progressivamente estesa ad una quota sempre più ampia della popolazione, ma la solidarietà pubblica è rimasta frammentata secondo demarcazioni occupazionali», delineando un modello di *welfare state* di tipo, appunto, *occupazionale*<sup>6</sup>.

Oggi, nel nostro paese, il termine solidarietà torna sulla scena politica in maniera del tutto nuova: come voce polemica nei confronti dell'internazionalismo comunista che l'aveva così a lungo sequestrato, come manifestazione di aggregazioni «trasversali», come espressione di *volontariato* laico o cattolico.

La fraternità non s'impone per legge, non può dar luogo a "rivoluzioni", semmai alimenta "rivolte ideali". Ed è un valore morale, anzi, riflettendo fino in fondo su di esso, ne scorgiamo anche la matrice religiosa che supera il dovere morale, e richiede uno slancio interiore, una gratuità.

## 2. Alla ricerca dei valori in una società globalizzata

Viviamo in una società globalizzata nella quale da tempo i centri gravitazionali che controllano l'accumulazione si sono spostati fuori dalle frontiere dei singoli stati -basti pensare alle istituzioni di Bretton Woods, al FMI e alla BM-, dando vita a processi quali l'allargamento del commercio interstatale dei prodotti industriali, la moltiplicazione delle imprese transnazionali con catene mondiali di produzione, l'accelerazione dei movimenti di capitale su rete elettronica che collega i mercati finanziari, una circolazione finanziaria autonoma e sempre più svincolata dall'economia reale<sup>7</sup>.

E' ormai noto come una parte considerevole della produzione industriale ed agricola dei paesi capitalistici avanzati venga attualmente scambiata sul mercato mondiale, e ciò soprattutto per il fatto che i singoli sistemi produttivi nazionali sono entrati a far parte di un sistema produttivo globale integrato: si pensi che la stessa unione monetaria è stata definita come "creazione di mercato da parte dei governi"<sup>8</sup>.

Facendo un passo indietro, non possiamo esimerci dal ricordare che proprio con lo stato nazione, nel quale la sovranità statale da principesca si era convertita in popolare, si è avuto il riconoscimento di diritti civili liberali e politici che hanno garantito e garantiscono accanto all'autonomia privata anche quella politica in misura uguale per ciascuno; da questo popolo, inizialmente definito solo in forma di governo, è nata anche una nazione di cittadini politicamente e culturalmente consapevoli, in cui la coscienza di appartenere ad uno stesso popolo -con comunanza etnica, linguistica e storica- ha avuto il potere di far sembrare tutti i cittadini mutualmente responsabili<sup>9</sup>.

Dunque mentre fino alla metà del secolo scorso, la globalizzazione ha operato in uno scenario che era internazionale e non ancora globale e dunque era ancora lo stato nazionale a fissare i confini tra le economie interne e le relazioni commerciali esterne e dunque a modellare la struttura del sistema internazionale, la globalizzazione sembra aver portato al logorio

pressoché totale dell'efficienza della gestione economica controllata dallo stato nazionale stesso<sup>10</sup>.

Sarebbe però impreciso guardare alla globalizzazione come se riguardasse esclusivamente i grandi sistemi, come l'ordine finanziario globale in quanto, oltre ad esercitare al sua influenza sull'aggravarsi delle disuguaglianze, essa è anche un "fenomeno interno" che influisce sugli aspetti intimi e personali della vita.

Ne è esempio la riduzione dell'influenza della tradizione e dei costumi sulla percezione del sé, che è alla base dell'identità, che non è mai un dato di fatto, ma il risultato di un atto o almeno di una relazione, -sostenuta soprattutto dalla stabilità delle posizioni sociali-: a mutare è il modo in cui pensiamo noi stessi e, di conseguenza, quello in cui formiamo legami e connessioni con gli altri<sup>11</sup>.

In questo senso è validissima l'analisi del sociologo Richard Sennet riguardo alle conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale: si parla di "capitalismo flessibile" in quanto flessibilità, mobilità, perenne innovazione, sono i fattori centrali del cambiamento nello scenario lavorativo senza però che siano scomparse le forme di potere e controllo né le disuguaglianze di opportunità.

Questo purtroppo genera senso di fallimento per l'incapacità di rispondere adeguatamente alle nuove sfide, mina alle radici la percezione di continuità dell'esistenza e della tradizione, erode l'integrità dell'io, corrodendo il carattere, i cui tratti di stabilità, durata e permanenza sono in contrasto con la dinamicità, frammentarietà e mutevolezza del capitalismo flessibile<sup>12</sup>.

Se da una parte è vero che gli individui stanno diventando sempre più collegati, basti pensare alla diffusione del fenomeno Internet che consente di entrare in contatto diretto con gli avvenimenti globali e con le loro conseguenze locali, per cui la coscienza comparativa<sup>13</sup> delle culture finisce col divenire il modo quotidiano di pensare delle persone e si è influenzati reciprocamente da avvenimenti che si verificano anche a migliaia di chilometri di distanza, dall'altra si corre sempre più il rischio di una spersonalizzazione dei rapporti sociali.

Non solo: se è vero che la globalizzazione apre l'esistenza degli individui alla cultura, al flusso delle idee e della conoscenza questo flusso di cultura risulta sbilanciato verso i Paesi più ricchi i quali si ritrovano ad influenzare pesantemente stili di vita ed abitudini dei Paesi più poveri.

"Il pianeta è saturo" è una affermazione che riguarda la sociologia e le scienze politiche e si riferisce non allo stato della Terra, ma ai modi e mezzi adottati dai suoi abitanti per vivere: Zigmund Bauman parla di "vite di scarto", di esseri umani scartati -in esubero, eccedenti, coloro cui non si

poteva o voleva dare il riconoscimento o il permesso di restare- come di un risultato inevitabile della modernizzazione, effetto collaterale della "costruzione di ordine"-ogni forma di ordine scarta alcune parti della popolazione esistente come fuori posto- e conseguenza anche del "progresso economico" che procede svalutando i vecchi modi di procurarsi da vivere che in passato erano efficaci.

Se per gran parte della storia moderna, regioni immense del pianeta, quelle cosiddette "arretrate" o "sottosviluppate" sono rimaste immuni dalle pressioni della modernizzazione, ora con la globalizzazione, ne sono inevitabilmente interessate, e non sono più disponibili soluzioni globali ai problemi prodotti localmente, ma ci si trova di fronte all'esigenza di cercare soluzioni locali a problemi prodotti globalmente.

A produrre "esseri umani di scarto" è anche la globalizzazione: la diffusione globale della forma di vita moderna ha messo in moto crescenti quantità di esseri umani privati dei loro modi e mezzi, finora sufficienti, di sopravvivenza nel senso sia biologico che socio-culturale della parola.

I processi di globalizzazione, di natura non regolamentata e politicamente incontrollata, ha generato condizioni da "terra di frontiera" di nuovo tipo nello spazio dei flussi planetario: dal momento che l'equilibrio precario degli assetti da terra di frontiera poggia sulla "vulnerabilità reciprocamente garantita" e da qui scaturiscono i timori per la sicurezza, per l'incolumità fisica, che distolgono le preoccupazioni dell'opinione pubblica dalle radici economiche e sociali dei problemi.

In definitiva, i problemi dei "rifiuti umani" e del loro smaltimento gravano sulla nostra cultura liquido-moderna ed impregnano tutti i settori della vita sociale, tendono a dominare le strategie di vita ed a condizionare le più importanti attività della vita, stimolandole a generare i loro rifiuti, ossia rapporti umani nati morti, inidonei, invalidi, o non in grado di vivere<sup>14</sup>.

Insicurezza culturale dunque, ma anche insicurezza personale, ambientale e soprattutto politica<sup>15</sup>.

*Risikogesellschaft* ovvero società del rischio è la caratterizzazione che il sociologo Ulrich Beck conferisce alla società contemporanea, una società nella quale la "logica di produzione dei rischi" a suo avviso, è diventata dominante rispetto a quella di produzione della società industriale<sup>16</sup>.

E' importante sottolineare che dai rischi possono scaturire minacce di tipo globale in ogni senso: dal momento che i rischi sono ibridi prodotti dall'uomo -che includono e combinano politica, etica, tecnologia, mass-media, definizioni e percezioni culturali-, se da principio potrebbero essere legittimati come "effetti collaterali latenti", nell'ambito di una società divenuta "riflessiva" -proprio in quanto è in grado di percepire sé stessa come società del rischio-, con la critica dell'opinione pubblica e con l'analisi scientifica

emergerebbero dalla latenza, assumendo un nuovo significato per i conflitti sociali e politici<sup>17</sup>.

Nello specifico i rischi e le percezioni del rischio sono conseguenze non volute della logica di controllo che domina la società: essi non equivalgono alla distruzione ma ad un preannunciare che fa sì che si tenga sempre conto che c'è qualcosa che non è accaduto ma che potrà accadere in futuro: il concetto di rischio si riferisce ad una peculiare sintesi di conoscenza ed inconsapevolezza, per cui si suggerisce solo cosa non si dovrebbe fare e non cosa si dovrebbe fare.

Le affermazioni di rischio, per natura, possono essere decifrate solo in un rapporto interdisciplinare, poiché presuppongono in egual misura, comprensione del *know how* tecnologico e domestichezza con le percezioni e le norme culturali.

I nuovi tipi di rischio infine sono locali e globali e vi è un distanziamento spazio-temporale dei pericoli delle scelte tra rischi locali e globali.

Tutto ciò ci rende inquieti perché se per un verso ci sentiamo responsabili di tutto, per l'altro l'eccessiva responsabilizzazione finisce per produrre l'effetto opposto di paralisi e indifferenza.

Ad un primo sguardo complessivo, sembrerebbe che parallelamente allo sviluppo delle attività umane non vi sia stato un analogo sviluppo dell'uomo, della sua progettualità, dei suoi valori: se è vero che oggi notiamo una maggiore sensibilità verso i temi della solidarietà e del volontariato<sup>18</sup>, è anche vero che al contempo si assiste a tanti comportamenti di indifferenza quotidiana nei confronti dell'altro, chiunque esso sia, che dimostrano chiaramente la perdita di valori essenziali.

Oggi dalla prospettiva filosofica, sociologica e non solo, si sente spesso parlare di "crisi dei valori", o meglio è lo stesso concetto di valore ad essere in crisi e, con questo, la capacità di stabilirne l'autenticità, di avere la forza della coerenza all'adesione, e il coraggio per difenderne la validità<sup>19</sup>.

Ogni cultura, di fatto, assume alcuni valori che vengono a costituire il *background* comune delle varie sue espressioni e attorno a cui gravitano e si coagulano soluzioni e istituzioni.

Occorre, recuperare anzitutto la fiducia nella capacità dell'individuazione dei valori e nel fatto che possano essere accolti dagli altri, consapevoli del fatto che ad ogni proposta di valori si contrappone spesso non una proposta, ma una realtà consolidata di disvalore: alla generosità si contrappone l'egoismo, alla carità la violenza, alla pace l'aggressività, ecc...

A ciò va aggiunto che la definizione di *valore* non è univoca in quanto presuppone sempre un modello di uomo cui fa riferimento, il che conferisce al valore stesso il carattere della relatività.



L'idea di progresso mette in gioco la possibilità di una maturazione integrale e compiuta dell'uomo in quanto tale, la possibilità di una accumulazione di acquisizioni e di conoscenze, ed anche le condizioni stesse che rendono possibile questa maturazione globale.

Per acquistare davvero concretezza, l'originaria sensatezza del vivere e del comprendere per chi ha sensibilità religiosa non può essere in alcun modo disgiunta da quel senso di appartenenza e di partecipazione che scaturisce nel presente e che, tuttavia evoca una dimensione eccedente e misteriosa che è, di fatto, ulteriore e altra rispetto alla determinatezza della nostra esperienza quotidiana.

Ed ecco che la *fraternità* è l'autentico e inalienabile fondamento etico e affettivo di un sentire condiviso e universale, riguarda non solo la singola esperienza individuale, la tensione morale e conoscitiva che appartiene all'individuo, ma la totalità dell'esistere, l'esistenza come tale.

È più facile indicare gesti o comportamenti che esprimano la presenza del sentimento di fraternità nelle persone che tentarne una definizione concettuale.

A volte, a parità di gesti, corrisponde diversità di sentimenti, a volte, ancora, i sentimenti sembrano uguali, ma le radici dei sentimenti stessi sono sostanzialmente diverse.

E' per questo che può essere relativamente facile togliere alla fraternità la sua specifica identità facendone sfumare significati e contenuti nell'area della filantropia o della solidarietà che comunque hanno spazi e possibili manifestazioni comuni.

### 3. Quale fraternità è possibile oggi?

La globalizzazione mette a confronto società, razze, religioni, tradizioni e culture distanti<sup>20</sup>: nelle società odierne pluralistiche e multirazziali, crescono continuamente le differenze tra forme di vita culturali, gruppi etnici<sup>21</sup>, confessioni religiose ed immagini del mondo, il che porta all'insorgere di conflitti diversi dal modello del conflitto distributivo istituzionalizzato proprio dello stato sociale relativo agli ambiti della riproduzione materiale.

Per fare solo un esempio la fraternità cristiana ha una vocazione universale, per cui il cristiano, a differenza dell'islamico, non considera fratello solo l'altro cristiano, ma ogni uomo che vive sulla terra, in questo risiede la sua forza universale. Il Cristianesimo è un tentativo di vedere la fratellanza attraverso un principio di apertura universale, salvo poi, nella storia e nella prassi del Cristianesimo, vedere alcune pagine in cui, attraverso le Crociate, attraverso idee di conquista, l'idea del primato della cristianità sulle altre civiltà ha avuto a volte effetti sanguinosi e devastanti.

L'islamismo invece segna la differenza tra i fratelli nell'Islam e coloro che non sono fratelli o che addirittura vengono concepiti come infedeli e come tali vengono combattuti.<sup>22</sup>

I processi sociali in corso dunque, hanno come sostrato una serie sempre maggiore di contatti e scambi che producono inevitabilmente cambiamenti e trasformazioni: si parla di *métissage* ovvero di processo di mescolanza, di "ibridazione culturale", che è un fenomeno sempre esistito in tutte le società, in tutte le culture che talvolta sono proprio il prodotto di un amalgama ibrido che è riuscito a tenere insieme ciò che sembrava essere incompatibile<sup>23</sup>.

In questo senso l'identità è sempre un costrutto culturale, un processo aperto allo scontro, alla contaminazione, allo scambio, che germoglia, secondo Zygmund Bauman, "sulle tombe della comunità", ovvero l'identità viene tirata in ballo quando la comunità crolla, ragion per cui invece di parlare di identità come di qualcosa di ereditato o acquisito, sarebbe più adeguato parlare oggi di "identificazione", cioè di un'attività infinita, sempre aperta, cui tutti ci dedichiamo<sup>24</sup>.

Ricerca di comunità, scomparsa della vecchia arte di costruire e mantenere i legami sociali, apatia politica portano incertezza e senso del rischio, che benché riconducibili a fattori strutturali, vengono vissuti come tratti di esperienza individuale.

Lo stesso concetto di comunità peraltro è stato investito da mutamenti non secondari grazie ad Internet, al punto che si è sentita l'esigenza di coniare termini come "villaggio globale" e "comunità virtuale", poiché la metafora del cyberspazio in quanto luogo ha portato a considerare le reti come luoghi di incontro. Anche senza entrare nel merito dell'analisi delle caratteristiche di tali "nuovi" tipi di comunità, è innegabile che Internet amplifichi e moltiplichi i contesti di interazione e partecipazione.

Da più parti si è invocata, infatti, la costituzione di gruppi di individui in rete, quasi vere e proprie "comunità", come esempio di fattore socializzante della comunicazione mediata dal computer.

Internet e il Web sembrano avere naturalmente insito il concetto di globalizzazione, trattandosi di mezzi di comunicazione che non tengono alcun conto di barriere.

Anche le ipotesi sociologiche relative alla comunicazione mediata dal computer hanno subito profonde revisioni nel corso di questi ultimi anni e che situazioni di intrinseca povertà, dal punto di vista sociale, di tale prassi comunicativa - deindividuazione, mancanza di riferimenti al contesto sociale, povertà di regole comunemente accettate in grado di garantire l'evoluzione della comunicazione-, hanno lasciato il campo a concezioni che intravedono nella comunicazione mediante computer caratteristiche che la spingono a

caricarsi di contenuti sociali, tanto da essere molto meglio descritta dal termine iperpersonale –*hyperpersonal*–<sup>25</sup>.

Parte del disagio contemporaneo è legato per Sennet all'impoverimento della vita pubblica acuito da una visione intimista della società in cui tutti i fenomeni sociali vengono trasformati in problemi personali. Con la contemporaneità sarebbe venuto meno quel delicato equilibrio -presente agli albori dell'epoca laica e capitalistica- per cui pubblico e privato erano distinti, se pur non contrapposti, consentendo di investire passioni differenti in luoghi differenti: ecco che la tendenza è stata sempre più quella di attribuire un senso personale alle condizioni oggettive della società.

Per questa ragione Sennet vede la dimensione pubblica minata alle sue fondamenta ovvero l'individuo sarebbe assorbito dal suo Io e prigioniero di desideri indeterminati ed incapace di associarsi con altri per perseguire degli interessi comuni<sup>26</sup>.

Questa progressiva individualizzazione della società contemporanea da cui derivano sentimenti talvolta anche di paura, potrebbe essere arginata procedendo ad una decolonizzazione della sfera pubblica dagli interessi privati che hanno come obiettivo il consumo e non la produzione di legami sociali, ossia ogni giorno le persone dovrebbero incontrarsi per continuare lo sforzo congiunto di traduzione tra i linguaggi degli interessi privati e del bene pubblico.

Una delle conseguenze involontarie del capitalismo contemporaneo è quella di aver creato un desiderio di comunità animato dalle incertezze.

L'uso del "noi" sembra essere diventato un atto di autoprotezione, di protezione da uno stato di confusione e di disorientamento, e si esprime in termini spesso difensivi, sottoforma di rifiuto nei confronti degli altri -immigrati o estranei in generale-.

Dunque, la mancanza d'attenzione per un valore ed una dimensione fondamentale quale quella della fraternità ha fatto e sta facendo esplodere nelle nostre società conflitti identitari, conseguenza diretta dello scontro delle civiltà<sup>27</sup>.

Un importante epicentro di questi scontri a noi prossimi è certamente il Mediterraneo, su cui si affacciano l'Europa, i paesi del Magreb arabo e berbero, il Medio Oriente, la Turchia, i Balcani, un Mediterraneo del quale si potrebbe e si dovrebbe valorizzare la cultura delle molte civiltà, delle molte lingue, del mare tra le terre. Recuperare la dimensione euromediterranea e proporla come alternativa strategica rispetto all'immagine di un'Europa come sentinella dell'impero atlantico, potrebbe essere per Danilo Zolo un'opportunità, facendo in modo che il Mediterraneo rappresenti uno spazio di mediazione e di neutralizzazione degli opposti fondamentalismi, un luogo

di incontro e di dialogo in questa opposizione tra il nord-ovest ed il sud-est del mondo<sup>28</sup>.

Il problema è che oggi, nelle nostre società avanzate, è emersa questa nuova categoria di conflitti, ovvero quelli identitari, che non possono essere risolti, secondo l'economista Stefano Zamagni, con gli strumenti con cui si è affrontato il conflitto d'interesse.

Infatti, mentre il conflitto d'interesse è declinato sull'asse dell'avere e riguarda le possibilità ed i vincoli di realizzare l'equità negli scambi e nella distribuzione delle risorse, il conflitto di identità è declinato sull'asse dell'essere, tra chi è e chi non è, tra chi è riconosciuto e chi no, per cui l'oggetto del conflitto è il soggetto o l' "altro", dunque, data la loro eterogeneità, per fronteggiarli sono necessari strumenti diversi<sup>29</sup>.

Il conflitto identitario fa aggio sul conflitto d'interesse e per questo abbiamo bisogno che venga declinato nella pratica il principio di fraternità: secondo Stefano Zamagni non ci basta una società solidale o quantomeno non è sufficiente.

La solidarietà, infatti, è il principio che tende a rendere uguali i diversi, cioè a mettere i diversi nelle condizioni di essere uguali rispetto a una qualche dimensione o a una qualche caratterizzazione -è questo il significato del concetto d'equità-.

La fraternità, invece, è il principio che consente ad individui uguali quanto a possibilità di scelta di essere diversi, affermando la loro specifica individualità.

La solidarietà può benissimo essere anonima, passa attraverso meccanismi impersonali, si può essere solidali con persone mai viste, mentre la fraternità non può essere anonima, in quanto in essa si dà in una maniera personale, rimanda ad un rapporto personale, unisce, implica un rapporto di reciprocità.

Nella fraternità la relazione è bidirezionale: dal soggetto A al soggetto B che è nel bisogno, ma il rapporto è tale per cui anche B deve reciprocare, per cui la reciprocità può essere vista come una serie di trasferimenti bidirezionali, indipendenti tra loro e al tempo stesso interconnessi. Inoltre a ciò si aggiunge anche il carattere della *transitività*<sup>30</sup> ossia l'atteggiamento reciprocante può anche essere rivolto verso un terzo soggetto e non necessariamente verso colui che ha scatenato la reazione di reciprocità.

Il problema è che oggi le nostre società non prestano adeguata attenzione alla dimensione identitaria perché la solidarietà è servita, in qualche modo, ad appiattire e ad omologare le identità, a renderle più o meno tutte uguali.

Il denominatore comune in molti sociologi contemporanei, da Beck, a Bauman, da Sennet a Touraine per citarne solo alcuni, è la descrizione di

una dissoluzione dell'ordine sociale e di una disaffiliazione frutto anche dell'inasprimento delle disuguaglianze, in cui si verifica la rottura delle comunità tradizionali e prevale una sorta di universalità dell'individualismo.

Se la tensione verso l'altro sembra comparire limitatamente al verificarsi di qualche evento drammatico che entra nelle case di tutti attraverso i mass-media, scompare poco dopo, e chi viveva in solitudine si ritrova nuovamente solo.

Tra l'individualismo radicale e le intolleranti rivendicazioni di appartenenza non sembra sopravvivere alcuno spazio significativo per un agire dotato di senso, volto all'ampliamento di spazi per relazioni intersoggettive buone ed alla costruzione dal basso di circuiti di integrazione sociale, per cui le società occidentali sarebbero strette in una morsa tra *Jiad* e *McWorld*<sup>31</sup>.

#### 4. Bisogno di fraternità.

Il bisogno di fraternità è in forte crescita nella società contemporanea, a fronte dello sconcerto prodotto dai processi di globalizzazione, della crisi dello Stato sociale, del prevalere della logica del mercato, di società sempre più abitate da stranieri.

Lo dimostrano anche quelle persone che in tutto il pianeta si preoccupano per lo stato del mondo e si battono appassionatamente a favore di un migliore trattamento per gli svantaggiati: Amartya Sen sottolinea come i partecipanti alle manifestazioni "antiglobalizzazione" vengano da tutte le parti del mondo per protestare contro l'iniustizia o l'ingiustizia che affligge la popolazione mondiale:

Perché le donne e gli uomini di una parte del mondo si preoccuperebbero del fatto che la gente in altre parti del mondo possa subire un trattamento ingiusto, se non esistesse un sentimento di appartenenza globale e a nessuno importasse nulla dell'ingiustizia globale?

e continua:

Il senso di identità allargato che sta alla base di questi impegni oltrepassa di gran lunga i confini di nazionalità, cultura, comunità o religione. La natura straordinariamente inclusiva dell'idea di appartenenza, che spinge così tante persone a battersi contro l'ingiustizia, che secondo loro divide la popolazione mondiale, è qualcosa di evidente<sup>32</sup>.

Ma quale *fraternità* è possibile pensare oggi all'interno delle società evolute dell'Occidente nelle quali quotidianamente sorgono conflitti<sup>33</sup> relativi alla riproduzione culturale, all'integrazione sociale e alla socializzazione?

Vero è che una società multiculturale non può non ammettere un'ampia gamma di dissensi morali rispettabili, il che ci dà la possibilità di difendere le nostre idee davanti a persone moralmente serie dalle quali dissentiamo e di imparare così dalle nostre differenze<sup>34</sup>.

L'universalismo democratico impara ad abbracciare al proprio interno il pluralismo subpolitico e culturale delle forme di vita, ad equiparare giuridicamente identità etniche diverse.

Mentre si rafforza il perpetuarsi di gruppi culturali diversi in un'unica società politica, il multiculturalismo ha anche bisogno che esista una cultura comune. I membri di tutti i gruppi culturali dovranno acquisire linguaggio politico e convenzioni di condotta comuni per poter partecipare effettivamente, in un'arena politica condivisa, alla competizione per le risorse ed alla protezione degli interessi individuali e di gruppo<sup>35</sup>.

Il filosofo e sociologo tedesco Jürgen Habermas sostiene che occorre sviluppare nuove forme di autogoverno democratico della società: il fondamentalismo dei diritti umani può essere scongiurato solo trasformando cosmopoliticamente lo stato di natura ancora vigente tra gli stati in una situazione di legalità.

Il passaggio dalle cosiddette relazioni internazionali ad una vera politica mondiale interna non è realisticamente pretendibile dai governi nazionali prima che si sia verificata una "trasformazione delle coscienze": occorre infatti che si formi una coscienza civica a livello mondiale, che ci costringe ad essere solidali –o fraterni?– sul piano cosmopolitico.

Habermas ritiene che i processi di globalizzazione siano addirittura una *sfida* lanciata alla democrazia: recuperare come irrinunciabile l'ininterrotto progetto della modernità significa svolgere una metafisica del post-moderno, ossia denunciare quella rinuncia alla democrazia che deriva dalla soggezione al disumano<sup>36</sup>.

A suo avviso, il processo di apprendimento che potrebbe condurci ad una "solidarietà civica allargata alle dimensioni europee" si colloca sulla linea di esperienze che sono specificamente nostre.

Infatti, a partire dalla fine del Medioevo, la storia europea è stata caratterizzata da scissioni, squilibri e tensioni: basti pensare alla rivalità tra poteri ecclesiastici, al frazionamento regionale del potere politico, alla competizione delle grandi potenze, per citarne alcuni.

Questi conflitti hanno rappresentato uno sprone verso il decentramento delle prospettive particolari, una spinta verso la riflessione e la presa di distanza nei confronti di atteggiamenti pregiudiziali, insomma una motivazione a superare il particolarismo attraverso forme tolleranti di convivenza ed una istituzionalizzazione degli antagonismi.

L'aver sperimentato con successo queste forme di apprendimento collettivo è ciò che ha plasmato l'autocomprensione normativa della modernità europea: un universalismo egualitario che potrebbe rendere più facile la transizione ai più esigenti "rapporti di riconoscimento" propri di una democrazia post-nazionale<sup>37</sup>.

Secondo Habermas non c'è da essere disfattisti

Se ammettiamo che questa forma artificiale di "solidarietà tra estranei" è nata da una spinta astrattiva che ha già trasformato, nel passato, la coscienza locale e dinastica di una coscienza nazionale e democratica, allora possiamo anche chiederci perché mai questo processo di apprendimento non dovrebbe poter superare i confini della nazione<sup>38</sup>.

Privilegiando le norme astratte di una giusta convivenza democratica rispetto ai valori concreti delle identità storiche particolari, Habermas ha ricostruito sul piano sistematico la subordinazione normativa dell'*ethnos*, ovvero della cittadinanza culturale e particolaristica, al *demos* -cittadinanza giuridica e universalistica-, del pluralismo etico all'universalismo giuridico-morale, della cultura di maggioranza ai principi costituzionali, laddove letture etniche e prepolitiche del concetto di cittadinanza invece, possono per esempio, riattizzare le guerre di religione.

La politica interna mondiale non ha identità etica comune e non può legittimare una procedura statalmente centralizzata e gerarchizzata a livello globale: essa resta sempre una prospettiva decentrata che si organizza come interazione a più livelli di "politiche locali", nazionali e sovranazionali.

In questo senso, la democrazia internazionale si presenta come una rete, come una prospettiva di fiducia, collaborazione e anticipazione normativa, che chiede di essere istituzionalizzata giuridicamente: essa poggia su una conoscenza giuridico-morale collettiva, ma deve fare a meno di una coscienza etica comune.

Mentre la «solidarietà civica» degli stati nazionali si radica in un'identità collettiva volta a volta particolare, la «solidarietà cosmopolitica» deve fondarsi soltanto sull'universalismo morale rappresentato dai diritti umani.

La globalizzazione economica sollecita il rinascere della politica sopranazionale come processo di estensione e radicalizzazione democratica della modernità.

Sul piano analitico-normativo, l'universalizzazione normativa della ragione si coniuga dall'interno alla sua proliferazione comunicativa: questa proliferazione viene intesa come quel "combaciare e sovrapporre" delle forme di vita che costringe i cittadini ad autoorganizzarsi politicamente.

Ad essi tocca il compito di sviluppare ed implementare il sistema dei diritti attraverso le procedure della sovranità popolare.

Se a questo mondo sempre più integrato non sarà possibile compiere "un ulteriore passo in avanti nell'astrazione" e rimpiazzare lo stadio nazionale della democrazia e della normatività repubblicana con uno *stadio istituzionale cosmopolitico e sovranazionale*<sup>39</sup>, allora «noi vedremo risorgere, dal cuore di una modernità economica estremamente mobile, il paralizzante fatalismo politico-sociale che già fece crollare i vecchi imperi»<sup>40</sup>.

<sup>1</sup> Naturalmente il tutto degenera quando la propria fratellanza viene vista come antagonista rispetto al mondo esterno, rispetto a coloro che non partecipano di questa fratellanza: lì nasce il dispotismo, sia nella forma della teocrazia, quindi della violenza nel nome di Dio, sia nelle forme laiche e atee che abbiamo conosciuto nel Novecento.

<sup>2</sup> Per una lettura più cattolica si vedano: B. HÄRING, V. SAVOLDI, *Tolleranza. Per un'etica di solidarietà e di pace*, Paoline, Milano 1995, e UNIVERSITÀ DELLA TUSCIA (a cura di), *Dalla tolleranza alla solidarietà*, (a cura dell'), Franco Angeli, Milano 1990.

<sup>3</sup> Concetto, quello di "esclusività", piuttosto pericoloso in quanto alla base di teorie fondamentaliste.

<sup>4</sup> Così, «produrre la nazione» significherà, anche per i liberali che seguiranno – Guizot –, produrre nuove forme di sociabilità, uniformare le parole e le cose, inventare nuovi segni e simboli di unità adatti per una società di individui, «governare gli spiriti», monopolizzare la cultura P. ROSANVALLON, *L'Etat en France de 1789 à nos jours*, Seuil, Paris 1990, p. 99.

<sup>5</sup> A LAY, *Un'etica per la classe: dalla fraternità universale alla solidarietà operaia*, in «Rivista di storia contemporanea», 3, 1989, p. 314.

<sup>6</sup> M. FERRERA, *Modelli di solidarietà. Politica e riforme sociali nelle democrazie*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 87.



<sup>7</sup> Cfr. S. AMIN, *Il capitalismo nell'era della globalizzazione. La gestione della società contemporanea*, trad. di E. Corsino, Asterios Editore, Trieste 1997 ed anche U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria* (1997), trad. Di E. Cafagna e C. Sandrelli, Carocci, Roma 1999.

<sup>8</sup> W. STREEK, *Von Binnenmarkt zum Bundesstaat?*, in St. Leibfried, P. Pierson a cura di-, *Standort Europa*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1998, pp. 369-421.

<sup>9</sup> A compensare da diminuita capacità di azione dei singoli stati, sono nate quelle "istituzioni" che rendono possibile "governare al di là dei confini". Nel settore economico abbiamo infatti assistito al sorgere di organismi come il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale -1944-, poi l'organizzazione del commercio mondiale nata dagli accordi GATT -1948-. In altri settori abbiamo l'Organizzazione Mondiale della Sanità -1946-, l'Agenzia atomica internazionale -1957- oppure le "special agencies" dell'ONU. Occorre sottolineare però che nel periodo del dopoguerra, il regime economico è stato rappresentato dal sistema di Bretton Woods -insieme alla BM e FMI-, che sostenevano un sistema di cambi monetari fissi in modo da bilanciare le politiche economiche nazionali con le regole di un commercio mondiale liberalizzato. Agli inizi degli anni Settanta tale sistema fu abbandonato e sostituito da un "liberalismo transnazionale" di tipo diverso. Oggi la liberalizzazione del mercato mondiale si è accentuata ancora di più, il sistema industriale si è convertito alle esigenze della flessibilità post-fordista.

<sup>10</sup> La crisi dello stato nazionale dunque può trovare la sua spiegazione proprio attraverso questi fattori che per Jurgen Habermas sono: la perdita delle capacità statuali di controllo su processi dislocati al di fuori degli stessi confini statali, oppure dagli effetti esterni delle decisioni di altri attori; si sarebbe verificato inoltre un deficit di legittimazione all'interno del processo decisionale, per cui si è passati dalle assemblee decisionali nazionali a commissioni interstatali, composte dai rappresentanti dei governi, e inoltre sarebbe venuta meno la capacità di intervento che parte dallo stato per promuovere una politica sociale dagli effetti legittimanti, dal momento che ora sono le borse internazionali a valutare le politiche economiche degli stati J. HABERMAS, *La costellazione post-nazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia* (1998), a cura di L. Ceppa, Feltrinelli Editore, Milano 1999, pp. 107-109.

<sup>11</sup> Ad esempio, se prendiamo l'ambito della famiglia, possiamo osservare che risulta essere molto diversa dal modello tradizionale: oggi il matrimonio e la famiglia, infatti, più che istituzioni stabili, sono il luogo in cui gli individui si trovano uniti solo dalla qualità delle emozioni. Per approfondimenti, si veda: A. GIDDENS, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, tr. di R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 53-82.

<sup>12</sup> R. SENNET, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, trad. di M. Tavosanis/Shake, Feltrinelli, Milano 1999.

<sup>13</sup> Una visione ottimistica dell'adesione al rimescolamento universale è quella espressa nelle pagine di J. BREIDENBACH, I. ZUKRIGL, *Danza delle culture L'identità culturale in un mondo globalizzato*, trad. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

<sup>14</sup> Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Laterza, Bari 2005.

<sup>15</sup> Con la globalizzazione anche i conflitti hanno mutato caratteristiche: ad alimentarli è il traffico di armi che coinvolge nuovi attori e confonde gli interessi politici e commerciali.

<sup>16</sup> Per la definizione di tali rischi, U. BECK, *La società del rischio*, trad. dal ted. di W. Privitera e C. Sandrelli, trad. dall'inglese di G. C. Brioschi e M. Mascarino, Carocci, Roma 2000, nelle pp. 30 e 31, e per la definizione del concetto di rischio nelle pp. 330-342.

<sup>17</sup> Ivi, p. 331.

<sup>18</sup> Assumono oggi rilevanza iniziative come la banca etica, la banca del tempo, la raccolta di fondi per promuovere la ricerca per combattere le malattie.

<sup>19</sup> Non sembra concordare con questa posizione il sociologo Raymond Boudon, il quale sostiene che l'impressione di declino provenga dalla discrepanza tra autorappresentazione sociale e comportamenti, ovvero solo le analisi iperboliche si impongono alla riflessione collettiva e la orientano talvolta in modo infondato, mentre a suo avviso nella realtà i valori continuano ad avere la loro tenuta. Si veda R. BOUDON, *Declino della morale? Declino dei valori?*, trad. di D. Piana, Il Mulino, Bologna 2003.

<sup>20</sup> Tutte queste etnie avvertono la necessità del riconoscimento come bisogno vitale di acquisizione di un'identità; il *nazionalismo*, come degenerazione, viene fuori quando, dimenticandosi di essere un prodotto artificiale, la coscienza nazionale si rappresenta la grandezza immaginaria della nazione nei termini di un prodotto naturale, dato a-priori. Si veda J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 129.

<sup>21</sup> S. AMIN, *Il capitalismo nell'era della globalizzazione. La gestione della società contemporanea*, trad. di E. Corsino, Trieste, Asterios Editore, 1997. Una risposta politica al processo di globalizzazione dilagante processo è costituita oggi dall'ascesa dell'etnicità.

<sup>22</sup> C'è un islam militante, integralista e fondamentalista, che nega il mondo moderno e il mondo occidentale in modo particolare, c'è poi un Islam che coltiva una certa diffidenza nei confronti dell'Occidente, perché non si riconosce nei modelli occidentali; che non si riconosce non tanto nella fede cristiana che anima l'Occidente, quanto soprattutto nel nichilismo e che coltiva un'antipatia nei confronti dell'Occidente. C'è poi un Islam rappresentato dai molti islamici che seguono blandamente i precetti de *Il Corano*, che accettano di vivere con un certo rispetto per l'Occidente, con un'ammirazione per la tecnologia e la modernità avanzata dell'Occidente, pur coltivando ancora i propri riferimenti religiosi. Questa invasione tecnologica e mercantile dell'Occidente ha prodotto, da una parte assimilazione, rendendo gli islamici sempre più simili a noi, dall'altra parte ha, al contrario, acuito l'ostilità, generando movimenti fondamentalistici anti-occidentali. Dunque la tecnica non riesce a sradicare i valori di fondo. Ci sono uomini disposti a considerare la loro vita come un fatto relativo e secondario, mentre nell'Occidente il principio fondamentale è la vita come valore assoluto.

<sup>23</sup> Di *métissage* si parla diffusamente in N. G. CANCLINI, *Culture ibride*, Guerini e Associati, Milano 1998, R. GALLISON, A.M. RIVERA (a cura di), *Pluralismo culturale in Europa*, Dedalo, Bari 1995, A. GNISCI, *Creoli, meticci, migranti, clandestini e ribelli*, Meltemi, Roma 1998.

<sup>24</sup> Z. BAUMAN, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, trad. di G. Arganese, Il Mulino, Bologna 2002.

<sup>25</sup> Si è passati infatti da un'ipotesi interpretativa della comunicazione mediata dal computer CMC (*Computer mediated Communication*) come l'RSC (*Reduced Social Cues* - Segnali sociali ridotti) a modelli interpretativi di tale comunicazione molto più

complessi ed articolati quali il SIDE (*Social Identity Deindividuation* - Deindividuale dell'identità sociale) o la teoria hyperpersonal, ribaltando la posizione espressa dalla RSC che associava alla comunicazione mediata dal computer una intrinseca povertà sul piano emotivo/relazionale e si è assegnata a questa forma di comunicazione una forte valenza sociale.

<sup>26</sup> R. SENNET, *Il declino dell'uomo pubblico La società intimista*, trad. di L. Trevisan, Bompiani, Milano 1982.

<sup>27</sup> S. P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (1996), trad. di S. Minucci, Garzanti, Milano 1997. Si veda anche J. HABERMAS, *L'Occidente diviso*, Trad. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>28</sup> D. ZOLO, F. HORCHANI (a cura di), *Mediterraneo. Un dialogo tra due sponde*, Jouvence editoriale, Roma 2005, appartenente alla collana *Ordine e Caos*, diretta da F. Cardini, M. Tarchi e D. Zolo.

<sup>29</sup> Il conflitto d'interesse è un conflitto tra chi ha e chi non ha, tra chi ha più e chi ha meno: non si può pensare di risolvere il conflitto d'identità che è legato all'essere, cioè alla dimensione esistenziale, usando gli strumenti tipici con cui si sono risolti i conflitti d'interesse, per cui è evidente come lo scambio di equivalenti non basti più.

<sup>30</sup> L. BRUNI E STEFANO ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 167.

<sup>31</sup> M. AMBROSINI, *Scelte solidali L'impegno per gli altri in tempi di soggettivismo*, Il Mulino, Bologna 2005.

<sup>32</sup> A. SEN, *Identità e violenza*, Trad. di F. Galimberti, Editori laterza, Roma-Bari 2006, p. 125.

<sup>33</sup> I nuovi conflitti secondo Habermas possono essere concepiti come *resistenza* contro le tendenze di colonizzazione del mondo vitale e si scatenano su questioni riguardanti la "grammatica delle forme di vita". Ivi, p. 1076.

<sup>34</sup> Habermas, in particolare in *Fatti e norme*, cerca di tenere insieme, nella dimensione della validità giuridica, l'universalismo della dimensione normativa ed il realismo pragmatico della forza. Si tratta di coniugare tra loro la trascendenza verticale della validità agli orizzontali campi di forza dei valori e delle preferenze soggettive, l'indisponibilità della risorsa giustizia al pluralismo delle posizioni di potere e dei potenziali di minaccia.

<sup>35</sup> J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 160 sgg.

<sup>36</sup> L'universalismo morale è certo rappresentato in modo molto carente dalle istituzioni dello stato di diritto e della democrazia, e sappiamo anche come, nella nostra cultura politica, possa essere degradato a dichiarazione proforma.

Esso però rimane comunque un'esigenza nello scenario di questa società contemporanea globalizzata, omologata, multiculturale, quasi completamente asservita alla razionalità rispetto allo scopo del sistema economico globale

<sup>37</sup> E' interessante rilevare come Habermas sottolinei la differenza tra "comunità cosmopolitica" mirante all'organizzazione di un governo mondiale e "comunità politica" che invece distingue sempre tra "appartenenti e non": essa si fonda sui principi universali dello stato democratico costituzionale che vengono interpretati ed implementati alla luce della sua storia e del contesto della sua forma di vita, secondo quella che è definita «autocomprensione etico-politica». Questo tipo di autocomprensione manca ai «cittadini cosmopoliti»: la loro coesione normativa deriva da un'«autocomprensione giuridico-morale». Il modello normativo adeguato ad una

comunità che non esclude più nessuno è rappresentato dall'universo delle persone morali (il kantiano *Regno dei Fini*). Ma essendo organizzata nello spazio e nel tempo, una comunità giuridica di cittadini cosmopolitici non potrà mai essere scambiata con la comunità universale delle persone morali che non necessita di organizzazione. Per converso, tuttavia, quest'ultima non potrà mai giungere a quel grado relativamente saldo di integrazione che caratterizza una comunità statale con concreta identità collettiva. Ma la cultura politica della società mondiale non ha quella dimensione etico-politica comune che sarebbe necessaria ad una globale socializzazione identificante e ad una corrispondente formazione di identità. J. HABERMAS, *La costellazione post-nazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, a cura di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 95 sgg.

<sup>38</sup> Ivi. p. 120 sgg. I cittadini cosmopolitici dovrebbero immaginare come esistente una politica mondiale che non si è ancora costituita giuridicamente, mentre le opinioni pubbliche nazionali dovrebbero "premiare" sul piano elettorale ogni passo compiuto dai loro governi in direzione di una politica cosmopolitica non ancora sancita da un governo mondiale. L'idea centrale è che la democrazia cosmopolitica risulti già dall'applicazione a livello globale degli stessi principi costituzionali che vigono all'interno delle vecchie democrazie nazionali.

<sup>39</sup> Rimodellare lo stato sociale, equiparare all'interno il pluralismo delle culture e ristrutturare all'esterno l'economia mondiale, creare regimi regionali e continentali (come l'Unione Europea) che implementino politiche di sviluppo, riorganizzare il Consiglio di Sicurezza dell'ONU dotandolo di adeguati strumenti per sanzionare una efficace politica interna del mondo (*Weltinnenpolitik*): questi sono i compiti che nell'attuale costellazione storica richiederebbero, secondo quanto Habermas dice ne *L'inclusione dell'altro*, un di più di realismo pragmatico e di fantasia istituzionale.

<sup>40</sup> Gli elementi essenziali dello scenario futuro sarebbero allora la miseria post-industriale di una popolazione "eccedente" direttamente prodotta dalla società opulenta, insieme alla conseguente erosione morale della comunità.